

Kosíkova dialektika konkrétního

Ivan Landa —

Filosofický ústav AV ČR, Praha

Studie se zabývá Kosíkovým pojetím dialektiky. První část objasňuje Kosíkův esencialismus a rozvíjí jeho normativní implikace. Druhá část vykládá Kosíkovo chápání reciprocit v návaznosti na Hegelovu myšlenku vzájemného působení. Třetí část se týká rozlišení metody zkoumání a metody expikace.

Klíčová slova: atomismus, ekonomická struktura, epistemologie, filosofická antropologie, konkrétní totalita, metoda, práce, praxe, reciprocita, sociální ontologie, strukturalismus, uznání

V roce 1963 publikoval Karel Kosík knihu s názvem *Dialektika konkrétního*. Kniha vzbudila značný ohlas nejen u nás, ale i v zahraničí. Ihned po svém vydání se stala předmětem mnoha diskusí a polemik. Neshody panovaly především v otázce, jak toto dílo interpretovat. Zatímco jedni ji považovali za příspěvek k filosofické antropologii, jejíž pointou je koncepce člověka jako praxe, druzí ji naopak četli jako příspěvek k ontologii, v níž je vypracována teorie skutečnosti jako konkrétní totality.¹ S odstupem času lze konstatovat, že oba interpretační přístupy mají jisté oprávnění. Přesto podávají pouze jednostranný, a tedy i zkreslený pohled. První interpretační přístup totiž jednostranně vyzdvihuje důležitost kategorie praxe, druhý zas jednostranně podtrhuje význam pojmu konkrétní totality. Není sporu o tom, že Kosíkovou ambicí je promyslet základní pojmy marxistické humanistické tradice, jejímiž ohnisky jsou příslušné dva

1 Stoupencem antropologické interpretace je např. Josef Zumr (Zumr 1963, 5). Jako proponenta ontologického čtení lze uvést Ladislava Hejdánka (Hejdánek 2010, 35–63), v jehož prospěch hovoří záznam diskuse o Kosíkově knize, která proběhla 24. února roku 1964 na půdě Filosofického ústavu ČSAV. Kosík v jejím průběhu údajně odmítl „názor, že jeho práce je filosofickou antropologií“ (Cvekl 1964, 450). Kosík o filosofické antropologii explicitě pojednává v příspěvku, který přednesl na XIII. mezinárodním filosofickém kongresu v Mexico City. Tento příspěvek, nakolik je mi známo, dosud nevyšel česky. Je ovšem přeložen do slovenštiny (Kosík 1965, 40–50). Svěbytnou interpretaci předložil Milan Průcha, který – pro někoho možná paradoxně – tvrdí, že „Kosík zůstal v podstatě nedotčen Husserlem, Heideggerem a celou existenciální ontologií v základní filosofické otázce a mohl by být spíše obviněn ze scientismu...“ (Průcha 1966, 23–24). Kosíkova koncepce reality podle M. Průchy „zůstává v zajetí scientistické nefilosofičnosti“. (Tamtéž, 25)

pojmy. Vyvážený výklad však musí zohlednit jejich systematickou souvislost. Tu lze odhalit, přihlédneme-li k problematice, jež původně motivovala jejich zavedení v rámci filosofické teorie. Bez tohoto zpětného pohledu bychom měli co do činění pouze s prázdnými kategoriemi, nikoli s pojmy, které stále ještě mohou přispět k našemu porozumění realitě.

Hlubší intenci Kosíkova díla lze po mém soudu spatřovat ve snaze rehabilitovat dialektickou metodu. Tato snaha se v toku jeho úvah projevuje spíše jen tak mimochodem. Ostatně jejich součástí není žádné explicitní pojednání o dialektice. Zmíněný fakt přitom nesmíme považovat za příznak zaostalého, ale naopak vyzrálého metodického vědomí, které Kosík sdílí se dvěma velkými předchůdci: Hegelem a Marxem. Tito myslitelé zastávali přesvědčení, že metodu poznání nelze oddělovat od poznávaného obsahu. Jinak bychom z metody učinili prázdné schéma a poznávání bychom degradovali na rutinní aplikaci schématu na libovolný obsah. Shodné přesvědčení lze připsat také Kosíkovi. Proto nelze při rekonstrukci jeho pojetí dialektiky zcela odhlédnout od problematiky, kterou řeší s její pomocí.²

Jak známo, v dějinách marxistické filosofie se dialektické metodě přisuzovala významná úloha při poznávání přírodní i sociální reality.³ O to více je zarážející, že principy této metody většinou zůstávaly bez bližšího vysvětlení. A pokud se přece jen přikročilo k jejich objasňování, setrvalo se obvykle u obecných pouček a frází. Mou interpretační tezí je, že Kosík v *Dialektice konkrétního* podnikl pokus objasnit notoricky temný pojem dialektiky a obhájit jeho relevanci při poznávání povahy sociální reality. Ve svém příspěvku provedu rekonstrukci tohoto pojetí. 1) V prvním

2 Jan Patočka byl jedním z prvních, kdo postřehl, že Kosík chce ve své knize resuscitovat dialektickou metodu. V dopise svému příteli Václavu Richtrovi však neopominul zdůraznit, že Kosíkova dialektika konkrétního je „stále stará dialektika Hegelova“ (Patočka 2001, 145). Shodný postřeh lze nalézt u zahraničních interpretů. Anselm K. Min kupř. uvádí, že Kosík se „pokouší o obnovu hegelovské dialektiky v její autentické podobě [...] o syntézu dialektiky a ontologie...“ (Min 1981, 247; dále srov. Gay 1978, 416–442; Lobkowicz 1964, 248–251)

3 György Lukács si v roce 1923 položil otázku, co je ortodoxní marxismus. Odpověděl na ni následovně: „Ortodoxní marxismus [...] neimplikuje nekritické přijímání výsledků Marxových zkoumání. Není to ani ‚víra‘ v tu či onu tezi, ani to není exegze ‚posvátné‘ knihy. Naopak, ortodoxie referuje výlučně k metodě.“ (Lukács 1971, 1) Stále však platí slova, která před více než třiceti lety pronesl David-Hillel Ruben: „Marxisté velmi často užívají pojem dialektiky či dialektických relací, avšak málokdy vysvětlují, co mají na mysli, když mluví tímto způsobem. Ba co víc, v těch několika málo případech, kdy se někteří marxisté zabývali problémem dialektiky, se nakonec spokojili se starými slogany, čímž opravdové problémy spíše zatemnili, než aby je vyřešili.“ (Ruben 1979, 118)

kroku nastíním problematiku, kterou Kosík řeší. Zaměřím se na to, jak u něj dochází k prolnutí (sociální) ontologie, epistemologie a filosofické antropologie. Naznačím rovněž, proč lze Kosíkovu pozici charakterizovat jako esencialistickou a v jakém ohledu tento esencialismus implikuje pojetí dialektiky jako kritiky. 2) Ve druhém kroku se budu zabývat Kosíkovou koncepcí ekonomické struktury. Zaměřím se především na otázku vztahu ekonomické struktury a ostatních oblastí společenského života a na související problém ekonomického determinismu. Ukázu přitom, že důležitou roli při řešení tohoto problému mají jak pojem lidské praxe, tak pojem konkrétní totality. Následně objasním pojem konkrétní totality pomocí pojmu recipročního působení, který je po mém soudu středobodem Kosíkova pojetí dialektiky. 3) Ve třetím kroku budu věnovat pozornost rozlišení metody zkoumání a metody explikace, které si Kosík osvojuje od Marxe a Aristotela. 4) Ve čtvrtém kroku provedu závěrečné shrnutí.

1

Hlavní otázka, kterou si Kosík v průběhu svého zkoumání opakovaně kladé, zní: Co je sociální realita? To, jak otázku kladé, prozrazuje, že se opírá o předpoklad, podle kterého sociální realita má podstatu, jež se liší od její jevové stránky. Právě podstata z ní činí to, čím je, a současně specifikuje rozsah změn, jimiž realita může procházet. Rozlišení podstaty a jevu je podle Kosíka implicate přítomno již v našem teoretickém a praktickém vztahování se ke světu. Běžně např. používáme peněz, aniž víme, co peníze jsou. Přesto však většinou předpokládáme, že peníze nějakou podstatu mají, čímž mlčky připouštíme existenci podstaty, o níž tak máme minimální povědomí.⁴ Pokud bychom existenci podstaty nepředpokládali, patrně bychom ani neusilovali o její poznání. A pokud by tomu bylo

4 Kosík 1966, 10. Když Kosík poznamenává, že [lidé] „používají peněz a provádějí s nimi nejsložitější transakce, aniž vědí či musí znát, co peníze jsou“, má tím na mysli, že peníze mají svou podstatu, která však člověku není bezprostředně dána, a která proto ani nemůže být bezprostředně poznána. Marx v prvním dílu *Kapitálu* předložil exemplární odpověď na otázku po podstatě peněz. Tvrdí zde, že jevovou stránkou peněz je směnná hodnota předmětu. Peníze jsou specifickým vyjádřením směnné hodnoty, která udává, v jakém poměru lze jeden předmět směniti za jiný předmět, resp. za jakou cenu jej lze prodat či koupit. Ale podstatou či vnitřní strukturou peněz je podle Marxe společensky nutná práce neboli práce, kterou je třeba vynaložit k vytvoření určitého předmětu. (Srov. Wolff 2002, 66–81)

skutečně tak, že bychom podstatu reality nemohli nikdy poznat, patrně bychom o ní ani nemohli mít žádné povědomí. Máme-li však nějaké povědomí o podstatě a usilujeme-li o její poznání, je smysluplné na teoretické rovině tematizovat předpoklad, který je implicitně přítomen v našem uvažování o realitě stejně jako v našem zacházení s věcmi, které jsou její součástí. Ve své explicitní formulaci zmíněný předpoklad říká, že můžeme poznávat podstatu reality, aniž by tato podstata byla konstituována lidským poznáním. Zároveň říká, že podstata je skrytá, i když je přístupná lidskému poznání.

Kosík však uvádí ještě pádnější důvody ve prospěch rozlišení jevu a podstaty. Pokud bychom toto rozlišení zavrhl, pak by se jev musel shodovat s podstatou. V takovém případě by poznání reality spočívalo v nalezení souvislostí a pravidelností v rovině jevu. Tak např. postupovaly ekonomické teorie, které Marx označoval jako „vulgární“. Tyto teorie se podle něj spokojují s objevováním pravidelností v rovině jevu.⁵ Kosík shodně podotýká, že „vulgární“ ekonomie pouze „systematizuje představy, jež mají o sobě, o světě a o ekonomii agenti [...] objektálního světa“, tj. světa objektů, v němž i samotní aktéři nakonec vystupují v roli objektů.⁶ Hlavním nedostatkem uvedeného postoje, jenž „ulpívá na jevových a nahodilých úkazech“, je podle Kosíka fakt, že tímto způsobem „nemůže dospět k pochopení vývojových procesů skutečnosti“.⁷ I když uznáme jako legitimní hledání pravidelností v rovině jevu, nejspíš se nebudeme domnívat, že tak postihujeme zákonitosti, jimiž se ony pravidelnosti řídí, a že odhalujeme tendence vývoje reality samé. To nás může podnítit k tomu, abychom nakonec přihlédlí také ke vztahu mezi fenomenální sférou a podstatou.⁸ Kosíkovo odmítnutí „fenomenalismu“ však neznačí jeho příklon k opačnému extrému, jímž je „metafyzický realismus“. Podle metafyzického realismu je podstata odloučena od jevové stránky reality. Zatímco „fenomenalismus“ předpokládá, že neexistuje žádná podstata, ale pouze jevy či smyslová data, „metafyzický realismus“ naopak předpokládá, že existuje podstata, která však není poznatelná; poznatelné jsou pouze jevy. Kosík vůči tomu namítá, že pokud by jev byl odloučen od podsta-

5 V dopise Engelsovi ze dne 27. 6. 1867 Marx na adresu „vulgárních“ ekonomů uvádí, že se „v jejich mozcích obrází vždy jen bezprostřední jevová forma vztahů, a nikoli jejich vnitřní souvislost“ (Marx, Engels 1952, 174).

6 Kosík 1966, 66.

7 Tamtéž, 27–28.

8 Tamtéž, 11.

ty, pak by ji nemohl zjevovat, čímž by došlo k devalvací rozlišení mezi jevem a podstatou, se kterým metafyzický realismus počítá. Jev, který nezjevuje podstatu, je pouhým zdáním, jemuž přísluší shodný status jako např. halucinacím nebo smyslovým klamům. Stejnou měrou platí, že podstata, která se nemanifestuje v jevu, je oblastí mimo dosah lidského poznání.⁹

Problémem nadále zůstává, jak je podle Kosíka možné poznání sociální reality, což úzce souvisí s následujícími třemi otázkami: Co je sociální realita?, Jak je utvářena sociální realita? a Kdo je člověk? Žádnou z nich nelze uspokojivě zodpovědět, aniž bychom nezodpověděli zbývající. Začneme otázkou, co je sociální realita? Podle Kosíka je podstatou sociální reality ekonomická struktura. Této struktuře lze správně porozumět, zohledníme-li, jak dochází k její konstituci. V této souvislosti Kosík přichází s tezí, že ekonomická struktura je konstituována skrze lidskou praxi. V tom tkví také její specifičnost oproti „tvrdé“ struktuře přírodní reality. Tato odpověď nás přivádí k otázce, kdo je člověk. Odpověď na ni spočívá v tezi, že člověk je ontotvorná bytost. Tato teze také stanovuje podmínku, za níž je možné poznání sociální reality. Poznání sociální reality je podle Kosíka možné pod podmínkou, že tato realita je konstituována lidskou praxí. Člověk je bytostí, „která (společensko-lidskou) skutečnost vytváří, a *proto* skutečnost (lidskou i mimolidskou, skutečnost v totalitě) chápe a vykládá“.¹⁰

Zastavme se blíže u otázky, jak dochází ke konstituci sociální reality skrze lidskou praxi. Jak vlastně Kosík chápe praxi? Praxe je zcela obecnou a abstraktní formou lidského života, která tvoří jádro každé jednotlivé a konkrétní lidské formy. Jak píše Kosík, praxe je „*sféra lidského bytí*“, která „proniká *celým* člověkem“, „určuje ho v jeho totalitě“ a manifestuje se

9 Tento poukaz si Kosík odnáší z četby Hegelovy spekulativní logiky, kde Hegel rozpracovává myšlenku, že podstata a jev jsou pouze dva aspekty jedné a téže existence: „Podstata se musí jevit. [...] Podstata tedy není za jevem nebo vně jevu, nýbrž tím, že to, co existuje, je podstatou, je existence jevem.“ (Hegel 1992, § 131) Hegel odmítá, že by podstata byla čímsi, co je skryto za jevy a co se v nich neprojevuje. Hájí spíše tezi, že skutečnost je jednotou jevu a podstaty, jak plyne z následujícího úryvku: „Být pouhým jevem, to je vlastní povaha bezprostředně předmětného světa samého, a když o něm jako o takovém víme, poznáváme zároveň podstatu, která nezůstává za jevem nebo vně jevu, nýbrž manifestuje se jako podstata právě tím, že degraduje svět na pouhý jev.“ (Hegel 1992, § 131 dodatek)

10 Kosík 1966, 154. Kosík v ocitovaném úryvku rází daleko silnější tezí. Říká zde, že lidská praxe je podmínkou, za níž je možné poznání jak sociální, tak přírodní reality. Uvádí přitom, že „člověk poznává skutečnost jen proto, že vytváří lidskou skutečnost a chová se prvotně jako praktická bytost“ (tamtéž, 19).

ve „všech jeho projevech“.¹¹ Co však odlišuje tuto formu od formy, která je příznačná např. pro ostatní živé bytosti? Specifičnost lidské formy je dána dvěma momenty: pracovním a „existenciálním“ momentem.¹² Práce je objektivní, účelná činnost, která vytváří materiální podmínky lidského života. V práci lidská bytost objektivizuje sebe samu, „[přetváří] přírodu a [vtesává] do přírodního materiálu lidské významy“.¹³ Ovšem práce není jen transformací a humanizací přírody. Je také procesem, v němž probíhá metamorfóza zvířecí životní formy v lidskou. Dochází k ní tehdy, když je zvířecí žádostivost transformována v touhu po uznání.¹⁴ Tím se dostáváme k „existenciálnímu“ momentu lidské praxe, který spočívá ve vzájemném uznání osob. Kosík shodně s Hegelem zastává přesvědčení, že uznání je reciproční relací par excellence. Ten, kdo je uznáván, tedy musí uznávat toho, kým je on sám uznáván. Jinak by byl uznáván někým, koho on sám neuznává, čímž by uznání bylo znehodnoceno, resp. touha po uznání by zůstala nenaplněna. Jednostranný akt uznání totiž nemůže plnit tu funkci, kterou by uznání mělo plnit: umožnit vznik bytosti, která si je vědoma sebe samé, a která je tudíž svobodná. Proto musí být uznání koncipováno jako reciproční relace.¹⁵

Jak nyní souvisí rozlišení jevu a podstaty s dialektickou metodou? Řekli jsme, že sociální realita je pro Kosíka jednotou jevu a podstaty. Zatímco jevy jsou člověku dány bezprostředně, podstata je mu dána pouze zpro-

11 Tamtéž, 154.

12 Tamtéž, 156.

13 Tamtéž.

14 Kosík v tomto bodě rozvíjí jeden z významných motivů Hegelovy *Fenomenologie ducha*. Zatímco zvíře podle Hegela uspokojuje svou žádost bezprostředně, člověk musí vložit mezi svou žádost a její uspokojení prostředkující element, kterým je právě práce. Potud může Hegel tvrdit, že „práce je tlumená žádostivost“ (Hegel 1960, 160). Kosíkovi tento motiv slouží rovněž k tomu, aby ukázal, že v práci jako účelné objektivní činnosti se manifestuje temporální struktura lidského života. Tento poukaz ve svých studiích rozvinul Jiří Pešek (srov. Pešek 1966, 53–98). O Hegelově teorii uznání v souvislosti s Marxovou teorií kriticky píše Jon Elster (Elster 1986, 34–38).

15 Kosík 1966, 156. Hegel tutěž myšlenku vyjadřuje slovy, že „opravdu svobodný jsem pouze tehdy, je-li svobodný také druhý a je-li mnou uznán jako svobodný“ (Hegel 1986, 220). Z řečeného je zřejmé, že Kosík přejímá další významný motiv Hegelovy *Fenomenologie ducha*. Hegel v oddíle pojednávajícím o dialektice pána a raba rekonstruuje pomyslné stupně vývoje, v jehož průběhu dochází k ustavení sociálních relací. Zaměřuje se přitom na analýzu toho typu zkušenosti, který je příznačný pro každý stupeň vývoje – zkušenost žádostivosti, strachu ze smrti, panství a otroctví, práce a s ní související zkušenost zadržené žádostivosti (Hegel 1960, 147–161). Analýzy jednotlivých stupňů lze nalézt v knize Milana Sobotky *Člověk a práce v německé klasické filosofii* (Sobotka 1964, 88–132).

středkovane skrze jevy.¹⁶ Může-li být podstata člověku epistemicky přístupná jen zprostředkovane, otevírá se tím možnost klamu či mystifikace. Neboť způsob, jakým se člověku realita jeví, se nemusí pokaždé shodovat se způsobem, jakým skutečně je. Jev manifestuje podstatu, ale současně ji také zakrývá.¹⁷ Tuto sféru mystifikace Kosík označuje jako „svět pseudokonkrétnosti“.¹⁸ Lze přitom rozlišit dvě komplementární formy mystifikace, jež mají svůj původ v záměně jevu a podstaty: reifikaci a personifikaci. V případě reifikace vystupují lidé v rolích „věcí“ a jako takoví jsou předmětem manipulace. Naopak v případě personifikace hrají věci (mající charakter zboží) roli „lidí“, neboť jsou jakoby „nadány vůlí a vědomím“ a jsou „zdánlivě nositeli ekonomických vztahů“.¹⁹

Nedílnou součástí poznávání sociální reality musí být kritika obou forem mystifikací a jejich konkrétních obsahů. Myšlenková reprodukce sociální reality musí doprovázet destrukci falešné konkrétnosti neboli pseudokonkrétnosti. Tato destrukce je Kosíkem považována za „dialekticko-kritickou metodu“ poznání.²⁰ Nelze ji chápat jako pomyslné stržení „závoje“ jevu, jímž je podstata údajně zakryta, a jako odhalení ničím nezdeformované podstaty. Dialekticko-kritická metoda spíše sleduje dva cíle. Za prvé chce odhalit mechanismy, které systematicky zabraňují tomu, aby člověk poznal povahu sociální reality. Za druhé ukazuje, že bezprostřední a domněle autonomní sféra jevu se ve skutečnosti zakládá v podstatě a že samotná podstata není ničím, co by bylo nezávislé na lidské praxi.²¹ Kosík v *Dialektice konkrétního* provádí destrukci tří

16 Kosík 1966, 11–12.

17 Tamtéž, 11.

18 Svět pseudokonkrétnosti je „[soubor] jevů, které naplňují každodenní prostředí a běžnou atmosféru lidského života a svou pravidelností, bezprostředností a samozřejmostí, s níž vstupují do vědomí jednajících individuí, nabývají zdání samostatnosti a přirozenosti“ (Kosík 1966, 11). Kosík do sféry pseudokonkrétnosti spolu s jevy zahrnuje i představy, které si o jevech vytváříme, a tzv. utilitární praxi, která mu spadá vjedno s obstaráváním a manipulováním s věcmi.

19 Kosík 1966, 132–133.

20 Tamtéž, 16.

21 Tato myšlenka, která tvoří jádro Kosíkovy kritiky strukturalismu, stojí v základu jeho koncepcce revoluční praxe, kterou Kosík chápe velmi podobně jako Marx. Marx ve třetí tezi o Feuerbachovi odmítá jako jednostranné tvrzení, že „lidé jsou produkty okolností a výchovy“ a že „změnění lidí jsou produkty jiných okolností a změněné výchovy“. Toto tvrzení podle něj opomíjí, že „okolnosti mění právě lidé“ a že „sám vychovatel musí být vychován“. Marx v závěru své úvahy konstatuje: „To, že měnění okolností a lidská činnost spadají vjedno, lze pojímat a racionálně pochopit jen jako revoluční praxi.“ (Marx 1958, 17–18)

mystifikací, které podle něj spočívají v reifikaci lidské praxe. Zavádí pro ně označení: „starost“, „homo oeconomicus“ a „ekonomický faktor“.²² Jako „starost“ je lidská praxe degradována na obstarávání a manipulaci s věcmi, jako „ekonomický člověk“ je praxe redukována na účelně racionální jednání, a nakonec jako „ekonomický faktor“ je praxe ztotožněna s prací coby předmětnou aktivitou. Každý z uvedených titulů ovšem nezastupuje pouze reifikované podoby praxe. Jedná se stejnou měrou o souhrnná označení souboru implicitních představ, které se týkají člověka a sociální reality. Tyto více či méně koherentní soubory představ lze přitom rozvinout a propůjčit jim formu metafyzických konstrukcí, v nichž je určitým způsobem koncipována každodennost lidského života, racionalita, jejímž vrcholným projevem je moderní věda, a v neposlední řadě kultura. Kosík vkládá do dialekticko-kritické metody naději, že právě ona je s to odhalit příčiny zkreslení, jichž se tyto konstrukce dopouštějí.²³

Kosíkovu pozici lze charakterizovat jako esencialistickou. Můžeme ji shrnout slovy, že sociální realitě vedle jevové stránky náleží také podstata či vnitřní struktura. Touto strukturou je ekonomická struktura, která je pro člověka epistemicky přístupná, přestože není konstituována lidským poznáním. Přitom ekonomická struktura je pro člověka epistemicky přístupná pouze pod podmínkou, že je konstituována lidskou praxí. Sociální realita je tedy principiálně nezávislá na lidském poznání a zároveň je principiálně závislá na lidské praxi, která podle Kosíka zahrnuje jednak práci jako předmětnou aktivitu, jednak reciproční uznání. Zatímco v práci se konstituuje předmětnost, v uznání normativnost sociální reality.²⁴ Kosíkův esencialismus přitom implikuje negativní či „dialektic-

22 Kosík 1966, 50, pozn. 2.

23 Jak vyplývá z Kosíkových analýz, příčinami zkreslení, jichž se dopouští metafyzika každodennosti, racionality a kultury, jsou utilitarismus, vyhrcočený scientismus a ekonomický determinismus, resp. sociologismus.

24 Ostatně v tom spočívá rozdíl mezi sociální a přírodní realitou. Přestože Kosík zamýšlí v rámci své ontologie formulovat obecné závěry, jejichž platnost by se měla vztahovat jak na sociální, tak na přírodní realitu, přesto ve skutečnosti pojednává téměř výlučně o sociální realitě. Jeho knihu lze proto právem číst jako sociální ontologii. Kosík sice připouští možnost dialektiky přírody, nicméně z jeho knihy lze vyrozumět, že o dialektice lze přísně vzato hovořit jen tam, kde máme co do činění s produkty lidské praxe. Kromě toho jsou Kosíkovy postřehy o dialektice přírody příliš vágní na to, aby bylo možné utvořit si o ní na jejich základě jasnější představu. Proto Kosíkovy zmínky o „realitě“ či „skutečnosti“ interpretuji ve svém příspěvku tak, jako by se jednalo výlučně o sociální realitu a skutečnost, byť jsem si samozřejmě vědom toho, že u Kosíka je pojem reality či skutečnosti mnohem širší. (Srov. Kosík 1966, 172)

ko-kritické“ hledisko. Termín „dialektika“ zde nabývá významu kritiky, jejímž předmětem jsou rozličné formy mystifikací, kterým podléhá lidské vědomí.

2

Jak Kosík pojímá ekonomickou strukturu? Jaký je podle něj vztah mezi ekonomickou strukturou a ostatními oblastmi společenského života: politikou, náboženstvím, morálkou, vědou apod.? Daří se mu vyhnout ekonomickému determinismu? Ještě dříve než přistoupím k zodpovězení těchto otázek, zastavím se u Marxovy koncepce ekonomické struktury. Marxova Předmluva ke spisu *Ke kritice politické ekonomie* z roku 1859, v níž podává shrnutí historického materialismu, nepochybně patří k hlavním inspiračním zdrojům Kosíkových úvah.²⁵ Marx v tomto textu uvažuje o třech dimenzích sociální reality: o ekonomické struktuře, rozličných formách společenského vědomí a v neposlední řadě o výrobních silách. Uvádí zde, že v procesu produkce materiálního života se člověk stává součástí specifických výrobních vztahů, aniž by tak činil zcela dobrovolně. Výrobní vztahy, do nichž vstupuje, se mu potud jeví jako nutné a nezávislé na jeho vůli.²⁶ Výrobními vztahy Marx rozumí především vlastnické vztahy, tj. vztahy mezi vlastníky výrobních prostředků a těmi, kteří je nevlastní, a kteří jsou proto nuceni prodávat svoji práci. Jedná se např. o relace „být otrokem“, „být pánem“, „být zaměstnancem“ apod. Tyto vztahy jsou podle Marxe „nejhlubším tajemstvím“ a „skrytým základem celé společenské konstrukce“.²⁷ Souhrn výrobních vztahů tvoří ekonomickou strukturu dané společnosti, které odpovídá určitý stupeň rozvoje materiálních výrobních sil člověka. Každý stupeň zahrnuje

25 Klíčová je především tato pasáž: „Ve společenské produkci svého života vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých vztahů, výrobních vztahů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních výrobních sil. Souhrn těchto výrobních vztahů tvoří ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, nad níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité formy společenského vědomí. Způsob produkce materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.“ (Marx 1963, 36–37. – Mnou upravený překlad.)

26 Tato nutnost může nabývat odlišného charakteru v závislosti na způsobu produkce materiálního života. Marx rozlišuje čtyři elementární podoby produkce materiálního bohatství: asijský, antický, feudální a buržoazní. (Marx 1963, 37)

27 Marx 1956, 339. Srov. Cohen 2000, 35.

jednak výrobní prostředky dostupné v dané historické epoše – určitý typ nástrojů, soubor znalostí a dovedností, resp. technologií, jednak lidskou práci, bez níž výrobní prostředky nejsou výrobní silou, ale pouhou věcí.

Marx se dále zmiňuje o tom, že ekonomická struktura koresponduje s rozličnými formami společenského vědomí, jež zahrnují např. morálku, umění nebo náboženství, a že výrobní vztahy korespondují s určitým vývojovým stupněm materiálních výrobních sil člověka. Hovoří o korespondenci, což je symetrická a tranzitivní relace. Musí proto např. platit, že určitý vývojový stupeň materiálních výrobních sil člověka koresponduje s rozličnými formami společenského vědomí (a naopak). U Marxe však můžeme narazit také na zmínku, že modus produkce materiálního života podmiňuje „sociální, politický a duchovní životní proces vůbec“. Společenská produkce lidského života tudíž zahrnuje materiální a duchovní produkci (a reprodukci), přičemž modus produkce materiálního života podle Marxe podmiňuje způsob, jakým dochází k produkci duchovního života. Teze o podmiňování je nakonec vyjádřena známými slovy o společenském bytí, které určuje lidské vědomí.

Marx, jak patrně, tvrdí, že mezi ekonomickou strukturou a formami společenského vědomí, tj. mezi společenským bytím a lidským vědomím, existuje strukturální izomorfie. Tato izomorfie je podle ekonomického determinismu důsledkem „podmiňování“ či „určování“, které je interpretováno jako kauzální relace. Změny, k nimž dochází v rovině ekonomické struktury, kauzálně působí změny v rovině politického, právního, kulturního či sociálního systému. Marx však v *Kapitálu* také naznačuje, že „podmiňování“ či „určování“ se neděje pouze jednostranně. Ekonomická struktura sice „podmiňuje“ či „určuje“ politicko-mocenské poměry, tj. je příčinou jejich vzniku a proměn. Nicméně politicko-mocenské poměry uplatňují „zpětný určující vliv“ na modus produkce a vposled i na ekonomickou strukturu. Změny ve výrobních vztazích a změny ostatních společenských vztahů se podle toho mohou vzájemně podmiňovat.²⁸ Marx tedy připouští, že strukturální izomorfie mezi ekonomickou strukturou a ostatními oblastmi společenského života může být důsledkem jejich vzájemného kauzálního působení. Marxe proto nelze paušálně označovat jako „ekonomického deterministu“.

28 Marx např. píše: „Specifická ekonomická forma [...] určuje vztah nadvlády a poroby, jak vyrůstá přímo z výroby a sám zase na ni má zpětný určující vliv.“ Vzápětí dodává: [Na] „tom je založeno celé utváření ekonomického společenství, vyrůstajícího z výrobních vztahů samých, a tím zároveň jeho specifická politická podoba.“ (Marx 1956, 339)

Také Kosík v návaznosti na Marxe obhajuje tezi, podle níž ekonomická struktura je reálnou strukturou sociální reality. Neopomíjí však zdůraznit, že jí přísluší realita jen díky lidské praxi. Učinný důraz mu umožňuje vyhnout se nařčení z ekonomického determinismu, pro nějž je příznačná snaha redukovat společenské bytí na hospodářské poměry, a hledat „pozemské jádro duchovních útvarů“: mravů, uměleckých děl, náboženských představ či vědeckých teorií apod.²⁹ Tento determinismus se objevuje v rozličných teoriích, které na sociální realitu pohlížejí jako na komplex mnoha činitelů: práva, morálky, politiky, umění, náboženství, vědy, ekonomiky apod.³⁰ Ideálně jsou zmíněné faktory v dané společnosti ve vzájemné rovnováze. Avšak reálně tomu bývá zpravidla tak, že převládá pouze jeden faktor, který podmiňuje či určuje ty ostatní – např. ve starověku tím určujícím faktorem byla politika, ve středověku zas náboženství. Teorie ekonomického faktoru pak tvrdí, že určujícím činitelem v moderních společnostech je ekonomický faktor. Kosík proti této teorii za prvé namítá, že nezohledňuje rozlišení jevu a podstaty, a proto nedokáže odlišit ekonomický faktor a ekonomickou strukturu. Svou pozornost soustředí výlučně na vztahy mezi činiteli v rovině jevu a opomíjí vztahy mezi činiteli a ekonomickou strukturou. Za druhé namítá, že ekonomika, morálka, náboženství atd. nejsou autonomními činiteli. Jedná se o společenské vztahy a produkty lidské praxe, nikoli o svébytné aktéry.³¹

Na rozdíl od teorie faktorů se Kosík opírá o rozlišení jevu a podstaty. V souladu s ním odlišuje ekonomický faktor, tj. ekonomiku či hospodářské poměry na jedné straně a ekonomickou strukturu, potažmo společenské bytí na straně druhé. Hospodářské poměry vůči člověku vystupují jako „podmínka“ či „určující faktor“, které podmiňují či určují rozličné formy jeho vědomí a jednání. Ačkoli jsou produktem lidské praxe, mají pro člověka význam čehosi, co je na jeho vědomí a jednání

29 Kosík 1966, 84.

30 Tamtéž, 75.

31 Tamtéž, 78–79. Shodnou námitku Kosík vznáší vůči strukturalistickým teoriím sociální reality. V rámci strukturalismu, jak podotýká, se na sociální realitu pohlíží jako na „souhrn či totalitu autonomních struktur vzájemně se ovlivňujících“ (tamtéž, 42). Strukturalismus přitom do svých analýz nezahrnuje intencionálně jednajících individua, resp. kolektivní intencionalitu sociálních skupin. To má za následek, že „člověk jako předmětně praktický subjekt [je] nahrazen subjektem zmytologizovaným, zvěčněným, zfetizovaným: autonomním pohybem struktur“ (tamtéž, 42). Tuto námitku Kosík přejímá z Konradovy polemiky proti strukturalismu z třicátých let 20. století, v níž Konrad mimo jiné konstatuje: „Špatná, relativistická, souřadná totalita strukturalismu vzniká tedy izolací, abstrakcí plodů lidské činnosti od činnosti samé, od jejího ‚činitele‘, od společenského člověka.“ (Konrad 1957, 892)

nezávislé a v sobě autarkní. Ekonomická struktura, jak poznamenává Kosík, je oproti hospodářským poměrům „neskonale bohatší a konkrétnější [...] *protože zahrnuje lidskou předmětnou praxi*, která poměry a okolnosti vytváří“.³² Ekonomická struktura není, a ani nemůže být žádné sakrosanktum, neboť neodmyslitelnou součástí společenského bytí je člověk jako praxe, který produkuje a reprodukuje společenské vztahy. Kosík v této souvislosti píše: „Materialistické chápání ekonomické struktury je nerozlučně spjata s problematikou práce a praxe.“³³ Na jiném místě potom systematickou spjatost praxe a struktury objasňuje slovy, že důležitost ekonomické struktury při popisu sociální reality můžeme pochopit jen „*z centrálního významu praxe a práce ve vytváření lidské skutečnosti*“.³⁴ Tvzení, že ekonomické struktury je třeba připsat prvenství před ostatními oblastmi sociální reality, musíme tedy interpretovat prizmatem problematiky práce a praxe. Tato formulace však sugeruje dva možné výklady: buď je pro pochopení ekonomické struktury nutné vzít v potaz jeden aspekt lidské praxe, jímž je práce, anebo musíme brát do úvahy oba její aspekty, tj. nejenom práci, ale také uznání. Je sice pravda, že Kosík se mnohdy vyjadřuje tak, jako by ekonomická struktura souvisela jen s „pracovním“ momentem praxe. Nicméně lze u něj narazit také na místa, z nichž můžeme oprávněně usuzovat, že musí rovněž souviset s „existenciálním“ momentem – a to z toho prostého důvodu, že ekonomická struktura je přece souhrnem *společenských* vztahů, nikoli pouhých věcí.³⁵ Přízvisko „společenský“ přitom napovídá, že se jedná o vztahy, které vůči sobě zaujímají lidé, případně lidé a věci, a že nejvlastnějším jádrem těchto vztahů je reciproční uznání osob.

Bylo již řečeno, že Kosík rozlišuje dva momenty praxe: práci a uznání. V práci jsou produkovány „materiální statky“, resp. „materiálně-smyslový svět“, zatímco v uznání jsou vytvářeny „společenské vztahy a instituce“. Tudíž lidská praxe stojí jak u zrodu „materiálně-smyslového světa“, tak u vzniku „souhrnu společenských poměrů“.³⁶ Materiálně-smyslo-

32 Kosík 1966, 90.

33 Tamtéž, 76, pozn. 36.

34 Tamtéž, 82.

35 Tamtéž, 79. Výrobní vztahy neboli vztahy, které „lidé zaujímají ve výrobě“, resp. které zaujímají k „*k výrobním prostředkům*“, jsou zvláštní podtřídou společenských vztahů.

36 Tamtéž, 86. Duchovní reprodukce spočívá nejen v myšlenkovém uchopení vnitřní struktury sociální reality, nýbrž také ve vytváření představ, které jsou většinou kontaminovány emocemi a subjektivními pocity. Tato směs poznatků, přesvědčení, představ a emocí se spolupodílí na opětovné konstituci smyslu, který pro nás realita, s níž jsme konfrontováni

vý svět, jenž je plodem lidské práce, však není souhrnem společenských relací, ale věcí: nástrojů, materiálu a produktů. Společenské relace včetně výrobních vztahů se objevují až spolu s recipročním uznáním. Individuu připadají totiž určité sociální charakteristiky, které jsou ze své povahy relační (např. vlastnost „být otrokem“ nebo „být otcem“), z toho důvodu, že jinému individuu také připadají určité sociální vlastnosti (např. vlastnost „být pánem“ nebo „být dcerou“). Přitom individuí připadají určité relační vlastnosti nejen proto, že je připisují sami sobě, nýbrž mnohem spíše proto, že je vědomě připisují sobě navzájem. Přestože se nejedná o symetrické relace, i tak může být řeč o jejich komplementaritě, neboť existuje-li instance jedné, musí existovat také instance druhé relace.³⁷ Nedává totiž příliš smyslu, aby např. někdo byl otrokem bez pána. Odtud plyne, že ekonomická struktura jako souhrn společenských, resp. výrobních vztahů je produktem jak „pracovního“, tak „existenciálního“ momentu praxe, aniž by tím byl popřen rozdíl mezi ekonomickou strukturou a ostatními oblastmi společenského života.

Ústřední otázka, která se nabízí s ohledem na Kosíkovo rozlišení hospodářských poměrů, potažmo ekonomiky a ekonomické struktury, zní: Je možné konzistentně trvat na centrální roli ekonomické struktury v našem popisu sociální reality a přitom se stavět odmítavě k ekonomickému determinismu? Zaměřme se nejprve na to, jak Kosík pojímá vztah ekonomické struktury a ostatních oblastí společenského života. Jeho pojetí je naznačeno v následujících třech charakteristikách ekonomické struktury. Ekonomická struktura je: 1) „základní struktura lidského zpředmětnění“, resp. „elementární vrstva lidské objektivace“; 2) „půdorys či nárys společenských vztahů“; 3) „ekonomická základna, určující nadstavbu“.³⁸ Tvzení, že ekonomická struktura je elementární strukturou lidského zpředmětnění, je fakticky zdůvodněním teze o prvenství ekonomické struktury před ostatními společenskými relacemi. Výrobní vztahy jsou podle této teze nejhlubší vrstvou sociální reality, která je základem

a již jsme součástí, má. Tento smysl se zpětně promítá do reality, neboť podle něj se orientuje naše jednání.

37 Příkladem sociální vlastnosti, která je reciproční, je např. vlastnost „být sourozencem“. Je-li *a* sourozencem *b*, pak také *b* je sourozencem *a*. Naproti tomu vlastnosti jako třeba „být otcem“ a „být dcerou“ nevyjadřují každá zvlášť reciproční, tj. symetrickou relaci v uvedeném smyslu slova. Každá z nich je asymetrická. Ale přesto lze tvrdit, že jsou to komplementární vlastnosti. Je-li totiž *a* otcem *b*, pak také *b* je dcerou *a*. Instance jedné relace předpokládá instanci druhé relace – a naopak. (Srov. Koch 2006, 367–368)

38 Kosík 1966, 82.

všech ostatních vztahů. To ovšem neznamená, že by jakákoli normativní struktura společnosti, jež má svůj původ ve vzájemném uznání, byla odvozená, poněvadž samotná ekonomická struktura je společenským vztahem, a zahrnuje tudíž spolu s objektivní stránkou také stránku normativní. Jen za tohoto předpokladu může ekonomická struktura sloužit jako půdorys ostatních společenských vztahů. Tuto architektonickou metaforu je tedy nutno číst tak, že studiem výrobních vztahů dané společnosti získáme představu o povaze společenských vztahů, neboť mezi nimi existuje strukturní izomorfie. Kosík užívá, následuje Marxe, ještě jinou architektonickou metaforu. Prohlašuje, že ekonomická struktura je základnou, která určuje nadstavbu. Toto prohlášení opět v návaznosti na Marxe reinterpretuje slovy, že „pravda společenského vědomí je ve společenském *bytí*“.³⁹ Jak tomu máme rozumět?

Kosík se zjevně domnívá, že ekonomická struktura je cosi jako imanentní princip sociální reality, který sjednocuje její rozličné oblasti. Sociální realita je podle něj celek „*vytvářený a formovaný ekonomickou strukturou*“, která ji „*formuje*“ tak, že „*vytváří jednotu a souvislost všech sfér společenského života*“.⁴⁰ Neříká se zde, že by ekonomická struktura podmiňovala či určovala rozličné sféry společenského života, nýbrž že těmto sférám propůjčuje jednotu. Jednotící role či funkce ekonomické struktury by však mohla být zpochybňována poukazem k omezené platnosti historického materialismu. I když mu totiž přiznáme jistou míru oprávnění při analýze moderních kapitalistických společností, v nichž převládá buržoazní výrobní způsob, budeme přesto muset přiznat jeho omezenost. Postrádá oprávnění při analýze společností, v nichž převládá feudální nebo antický výrobní způsob. V těchto společnostech plnily funkci pomyslného tmelu náboženství a politika, nikoli ekonomika.⁴¹ Je očividné, že tato námitka zpochybňující nároky historického materialismu vychází z teorie faktorů. Opomíjí tak rozlišení mezi ekonomickým faktorem a ekonomickou strukturou, které je pro historický materialismus klíčové. Historický materialismus se nezabývá ekonomikou či hospodářskými poměry, jež převládají v epoše kapitalismu, ale ekonomickou strukturou, jejímž studiem lze objasnit, proč např. pro antický výrobní způsob byla určující politika, pro feudalismus pak náboženství, a proč je pro kapitalismus

39 Tamtéž, 85.

40 Tamtéž, 78–79.

41 Tamtéž, 76.

naprosto určující ekonomika. To je ostatně smysl Kosíkovy teze o primátu ekonomické struktury, kterou nelze interpretovat jako přihlášení se k ekonomickému determinismu, ale spíše jako jeho odmítnutí.

Jak si máme představit ono sjednocení rozmanitých oblastí sociální reality skrze ekonomickou strukturu? Domnívám se, že v souvislosti s touto otázkou má svůj význam pojem konkrétní totality, kterou Kosík chápe jako dialektickou jednotu rozličných prvků. Hlavní motivací pro zavedení příslušné kategorie do sociální ontologie jsou u Kosíka nedostatky, jimiž trpí dvě protichůdné koncepce reality: atomistická a strukturalistická. První z nich pohlíží na sociální realitu jako na agregát složený z původně izolovaných individuí; naopak druhá na sociální realitu pohlíží jako na souhrn autonomních struktur nezávislých na individuích a na jejich aktivitě. Kosíkovy argumenty v neprospěch strukturalismu jsem již zmínil v kontextu jeho polemiky s teorií ekonomického faktoru. Proto se zastavím jen u Kosíkovy námitky vůči atomismu. Ta spočívá v konstatování, že atomismus nedokáže uspokojivě vyřešit problém jednoty: jak dochází ke sjednocení původně na sobě zcela nezávislých částí? Předpoklad aktu společenské smlouvy tento problém neřeší, protože zahrnuje to, co chce vysvětlit, totiž nějakou minimální formu předchozího sjednocení smluvních stran. Jak atomistická, tak strukturalistická sociální ontologie implikují určité obecné epistemologické či metodologické principy a ty jsou rovněž terčem Kosíkovy kritiky. Podle atomismu lze sociální realitu poznat tak, že komplexní entity redukuje na jejich konstitutivní části a že relační vlastnosti redukuje na vlastnosti nerelační. Naproti tomu strukturalismus požaduje nalezení strukturního vzorce, který je zodpovědný za uspořádání elementárních částí. Kosík tedy odmítá, že by sociální realita byla pouhým agregátem individuí, vlastností a faktů. Její podstatu nelze ani považovat za strukturní invariant, který by byl odloučen od jednajících individuí. Oproti atomismu, který hlásá, že realita je souborem „věcí, procesů, faktů“, obhájí Kosík alternativní, totiž dialektickou ontologii, pro kterou je směrodatné přesvědčení, že sociální realita je „souhrnem vztahů, faktů, procesů“.⁴² Oproti strukturalismu odlučujícímu aktéry od struktur hájí Kosík tezi, že neodmyslitelným prvkem reality je proces vytváření či geneze těchto vztahů, za něž je zodpovědná lidská praxe. Kosíkova ontologie tak nabízí pohled na realitu jako na relační strukturu produkovanou a reprodukovanou v lidské praxi.

Právě pojem konkrétní totality umožňuje na jedné straně uspokojivě zodpovědět otázku konstituce komplexních sociálních entit a současně překonat odloučení lidské praxe a jejích produktů, přičemž na straně druhé nahrazuje metodu redukce metodou explikace. Ukazuje se, že tento pojem plní úlohu ontologického a zároveň epistemologického principu. Ze stanoviska konkrétní totality se na sociální realitu pohlíží jako na strukturovaný, dynamický celek, jehož neodmyslitelnou součástí je ontotvorný prvek, který této realitě propůjčuje strukturu a zaručuje její dynamičnost. Metodologický princip totality pro změnu říká, že jevy nemohou být poznány v izolaci, nýbrž pouze v souvislosti s ostatními jevy, resp. že musí být zohledněn vztah jevů a podstaty.⁴³

Konkrétní totalita je podle Kosíka dialektickou jednotou rozličných elementů. Je však otázkou, díky čemu může být jednota kvalifikována jako „dialektická“. Obecně lze říci, že se jedná o takovou jednotu, jejíž prvky jsou ve vzájemných vztazích a vzájemně na sebe působí. Pojem „konkrétní totality“ tak můžeme explikovat pomocí pojmu „reciprocity“. Jsem přesvědčen, že právě tento pojem nás přivádí k jádru Kosíkova pojetí dialektiky. Jedná se o významnou explanační a ontologickou kategorii, na což upozorňoval již Kant nebo Hegel. Krátce se zastavím u Hegelova postoje. Hegel byl toho názoru, že vysvětlení, v němž se využívá pojem reciprocity, je zbaveno nedostatků kauzálního vysvětlení. Hlavní nedostatek kauzálního vysvětlení přitom spočívá v tom, že ústí v nekonečný progres řady účinků, případně v nekonečný regres řady příčin. Hegel uvádí: „Ve vzájemném působení [...] je postup příčin a účinků do nekonečna jako progres pravdivým způsobem překonán, když byla přímočará cesta od příčin k účinkům a od účinků k příčinám *ohnuta a zahnutá zpět* do sebe.“⁴⁴ Kauzální vysvětlení má oslabenou explanační sílu, pokud se vysvětlení v nějakém bodě nezastaví. Hegel uvádí příklad historika, který si klade otázku, „zda charakter a mravy nějakého národa jsou příčinou jeho ústavy [a] zákonů, či zda jsou naopak jejich účinkem“.⁴⁵ Historikovo vysvětlení může konstatovat kauzální souvislost mezi dvěma jevy. Dojde-li k závěru, že charakter a mravy národa jsou příčinou jeho ústavy, může si opět položit otázku, co je příčinou těchto mravů a tak do

43 Tamtéž, 33, 35. Kosík poznamenává, že sociální realita jako konkrétní totalita je „strukturovaný, dialektický celek, v němž a z něhož mohou být *libovolná* fakta [...] racionálně pochopeána“ (tamtéž, 29).

44 Hegel 1992, 276. Srov. Ruben 1979, 119–120

45 Tamtéž, 277.

nekonečna. Této obtíže se zbaví tehdy, když opustí „přímočaré“ vysvětlení a nahradí je „kruhovým“, takže zkoumá ústavu a mravy daného národa „z hlediska jejich vzájemného působení“.⁴⁶ Myšlenka recipročního působení je rozvinutím myšlenky kauzality z toho důvodu, že připouští možnost obousměrného kauzálního působení. Musí se však potýkat s potíže-
mi jiného druhu. Vysvětlení, v němž se využívá pojem reciprocity, zjevně nemůže být informativní. Je-li totiž událost *A* vysvětlována poukazem k události *B* a je-li tato událost pro změnu vysvětlována poukazem k *A*, zůstává bez vysvětlení nejen *A*, ale i *B*.⁴⁷ Hegel dokládá řečené ilustrativním příkladem: „Díváme-li se např. na mravy Sparťanů, jako by byly účinkem jejich ústavy, a naopak, díváme-li se na tuto ústavu, jako by byla účinkem jejich mravů, může být toto naše uvažování sice správné, ale proto nám takové pojetí ještě neposkytne definitivní uspokojení, neboť s jeho pomocí ve skutečnosti nelze pochopit ani ústavu, ani mravy tohoto národa. Takového pochopení dosáhneme pouze tak, že obě uvedené, a rovněž i všechny ostatní zvláštní stránky, které vykazují život a dějiny Sparťanů, poznáme jako založené v pojmu.“⁴⁸

Tato pasáž obsahuje důležitou myšlenku, která udává předpoklad, za něž mohou být reciproční čili kruhová vysvětlení informativní. Kruhová vysvětlení mohou být informativní za předpokladu, že na rozmanité stránky života a dějin nějakého národa nebo společenství se pohlíží jako na založené v pojmu, tj. v komplexní inteligibilní struktuře, kterou je podle Hegela mravnost (*Sittlichkeit*). Jinak řečeno, kruhová vysvětlení mohou být informativní, je-li pomyslný kruh dostatečně široký na to, aby mohl odhalit inteligibilní strukturu, jež utváří povahu daného společenství, pokud možno v její komplexitě. Kosík zastává shodnou myšlenku. Od Hegela se však odlišuje v tom, že kruhová vysvětlení podle něj mají za cíl odhalit reálnou strukturu společnosti – a tou je ekonomická struktura.

46 Tamtéž.

47 Srov.: „Zastavíme-li se u toho, že daný obsah zkoumáme pouze z hlediska vzájemného působení, je to ve skutečnosti naprosto nepojmový přístup. Máme pak co dělat jen se suchým faktem a požadavek zprostředkování, o němž jde při použití příčinného poměru v první řadě, zůstává neuspokojen. Nedostatečnost aplikace poměru vzájemného působení tkví [...] v tom, že tento poměr, místo aby mohl být považován za ekvivalent pojmu, je naopak nutno teprve pojmově uchopit, a to se děje tak, že se obě jeho stránky neponechávají ve své bezprostřední danosti, nýbrž jsou poznány [...] jako momenty něčeho třetího, vyššího, což je právě pojem.“ (Hegel 1992, 278)

48 Tamtéž.

Kruhová vysvětlení – na rozdíl od kauzálních – lze podle Kosíka využít v prvé řadě při zkoumání *typů* ekonomických struktur a pouze omezeně na jejich *instance*. Jsou v nich totiž odkrývány role či funkce, jež mohou ve společnostech s určitým typem ekonomické struktury individua hrát či plnit, resp. zjišťuje se vzájemná provázanost rozličných typů událostí. Na základě takového zkoumání může být např. konstatována vzájemná souvislost dvou typů událostí: změny měnového kurzu a změny cenové hladiny.⁴⁹ Oslabování kurzu koruny vede ke snížení kupní síly peněz čili k nárůstu míry inflace. Přitom prudký nárůst míry inflace může urychlit další pád kurzu koruny. Změna měnového kurzu v důsledku vede ke změně cenových hladin. Když tedy o nějaké jednotě hovoříme jako o „dialektické“, máme tím podle Kosíka na mysli vzájemnou spjatost prvků, resp. jejich reciproční působení. Tuto reciprocitu prvků lze přitom konstatovat pouze tehdy, zabýváme-li se určitým typem ekonomické struktury, a nikoli instancemi této struktury. Lze říci, že v rovině instancí hledáme, i když s obtížemi, kauzální řetězce změn, které nakonec působí změnu v jednom okamžiku (např. změna měnového kurzu) a v jiném okamžiku (např. změna cenové hladiny). O recipročních relacích lze tedy přísně vzato hovořit jen v souvislosti s typy (funkcemi, rolemi), nikoli v souvislosti s prostorčasovými instancemi, jejichž výskyt a souvislost s jinými instancemi objasňujeme pomocí kauzálního vysvětlení.⁵⁰

3

Uplatnění dialektické metody při zkoumání povahy sociální reality vychází z rozlišení různých typů ekonomických struktur na jedné straně a jejich realizací v konkrétních společnostech na straně druhé. Rozlišování typů a instancí má přitom nepochybně předobraz v Marxově *Kapitálu*, kde se můžeme např. dočíst, že „táž ekonomická základna – táž po stránce hlavních podmínek – může v důsledku nekonečně rozmanitých empi-

49 Srov. Ruben 1979, 120.

50 David-Hillel Ruben k tomu poznamenává: „Říci, že dva druhy událostí jsou v recipročním vztahu, jednoduše znamená, že některé instance či jednotliviny jednoho druhu asymetricky zapřičiňují některé instance či jednotliviny jiného druhu a že instance či jednotliviny tohoto druhu asymetricky zapřičiňují instance či jednotliviny prvního druhu, takže musíme přinejmenším vědět, jak individualizovat instance či jednotliviny těchto dvou druhů.“ (Ruben 1979, 121) Na jiném místě píše: „Asymetrická kauzalita platí pro jednotlivé události (výskyt, fakta a procesy); symetrická neboli reciproční kauzalita, jestliže funguje, pak mezi úrovněmi typů událostí neboli druhů výskytů.“ (Tamtéž, 120)

rických okolností, přírodních podmínek, rasových poměrů, historických vlivů působících zvnějšku atd. ve svém projevu vykazovat nekonečné variace a gradace, které je možno pochopit jen rozbořením těchto empiricky daných okolností“.⁵¹ Specifický typ ekonomické struktury lze vymezit pomocí nutných a postačujících podmínek, jež musí splňovat všechny její instance, které se však mohou lišit s ohledem na značné množství proměnlivých okolností. Marx činí předmětem vlastního zkoumání typ ekonomické struktury, jež je příznačný pro kapitalistické společnosti. Odhlíží přitom od konkrétních společností, které jsou instancemi této struktury, a zaměřuje se na její rekonstrukci počínaje těmi nejelementárnějšími společenskými vztahy, i když uvádí příklady konkrétních společností, které mají ilustrovat obecné teze a závěry, k nimž dospívá.

Vnitřní strukturu reality, tj. ekonomickou strukturu, můžeme podle Kosíka zkoumat dvěma způsoby, které se doplňují: prostřednictvím empirických nebo neempirických metod. Instance ekonomických struktur jsou zkoumány prostřednictvím empirických metod, díky nimž odhalujeme kauzální interakce mezi individui nebo událostmi. Specifický typ ekonomické struktury lze zkoumat pomocí dialektické metody, jež spočívá v analýze ekonomických kategorií, které jsou společenskými, nikoli jen hospodářskými kategoriemi, protože myšlenkově reprodukují reálnou strukturu *sociální* reality.⁵² Kosík k tomu poznamenává: „V dialektickém rozvíjení ekonomických kategorií se duchovně reprodukuje společenské bytí.“⁵³ Dialektické zkoumání ekonomických kategorií však nelze ztotožňovat s historickým zkoumáním nebo s kvazilogickou dedukcí kategorií. Pokusím se nyní podrobněji ukázat, v čem se od nich liší.

Vyjděme z rozlišení metody zkoumání a metody explikace. Toto rozlišení Kosík přejímá od Marxe, ačkoli má mnohem hlubší kořeny, jež sahají až k Aristotelovi. Ten jeho prostřednictvím zdůvodňuje odlišnost dvou teoretických disciplín: fyziky a metafyziky. Klíčová je přitom následující pasáž: „*Dřívější a známější* má však dvojitý smysl. Neboť není totéž *dřívější* podle bytí a *dřívější* pro nás a *známější* o sobě a pro nás. *Dřívějším* a *známějším* pro nás nazýváme to, co je blíže smyslovému vnímání, naprosto *dřívějším* a *známějším* to, co je od něho dále. Nejdále od něho je to, co je

51 Marx 1956, 339.

52 Kosík 1958, 731–732.

53 Kosík 1966, 129.

nejvšeobecnější, nejbližší jsou mu jednotliviny. A to dvojí je v protikladu.⁵⁴ Aristotelés se domnívá, že to, co je dřívější pro nás, je pro nás také něčím známějším. Je to případ prostoročasových jednotlivin a událostí, které jsou nám dány ve smyslovém vnímání. Naopak to, co je dřívější z hlediska bytí, je pro nás méně známé, a proto musí být vynaloženo úsilí, abychom je poznali. Je to případ obecných principů, zákonitostí a struktur. Vezme-li v potaz provedené rozlišení, lze konstatovat, že metoda zkoumání, jež je podle Aristotela příznačná pro fyziku, začíná od sledování prostoročasových jednotlivin a interakcí mezi nimi; od nich se postupuje k formulaci obecných zákonů a k poznání vnitřních struktur. Metoda explikace naproti tomu začíná od těch nejobecnějších zákonů a struktur, přičemž se jejich prostřednictvím pokouší pochopit jednotliviny. Tato snaha je podle Aristotela příznačná právě pro metafyziku.

Aristotelovo rozlišení domyslel a dále rozvinul Marx. V doslovu k druhému vydání *Kapitálu* (1873) píše: „Ovšem způsob výkladu se musí formálně lišit od způsobu bádání. Bádání si musí dopodrobna osvojit látku, musí analyzovat různé formy jejího vývoje a dopídit se jejich vnitřní spojitosti. Teprve když je tato práce dokončena, může být náležitě vyličen skutečný pohyb. Když se to podaří a když se tak životu látky dostane ideálního zobrazení, může se na první pohled zdát, že máme co činit s apriorní konstrukcí.“⁵⁵ Marx naznačuje, že metoda zkoumání se liší od metody explikace jen formálně, neboť obě metody mají tentýž obsah. Tento obsah si zprvu osvojujeme pomocí empirických metod. Snažíme se jej analyzovat a nalézat souvislosti mezi jeho částmi, pokoušíme se postihnout různé historické formy jeho vývoje apod. Metoda explikace naopak líčí skutečný pohyb obsahu tím, že jej ideálně zobrazuje. Marxova slova jsou do jisté míry překvapující. Říká totiž, že skutečný pohyb obsahu je podán tehdy, pokud je ideálně znázorněn. Ideální znázornění pohybu obsahu přitom nespadá vjedno se zmapováním historických forem jeho vývoje. Ačkoli by se tedy mohlo zdát, že tímto způsobem se vlastně provádí apriorní konstrukce obsahu, která je odtržena od empirické reality, ve skutečnosti se jedná o jeho ideálně-typickou rekonstrukci. Této rekonstrukci však musí předcházet metoda zkoumání, která začíná od konkrétních fenoménů a představ, od nichž postupuje k formulaci abstraktních principů, k obecným pojmům a zákonům.

54 Aristotelés 1962, 31.

55 Marx 1953, 30.

Marxův důraz na odlišnost ideálně-typické rekonstrukce od apriorní konstrukce nám poskytuje vodítko k zodpovězení otázky, jaký je vztah mezi jeho metodou a tou Hegelovou. Marx interpretuje Hegela tak, že čisté myšlení čili absolutní idea je pro něj tvůrkyní skutečnosti. Je to ideálně přenesené z lidských hlav do materiálu. Marx naproti tomu chápe ideálně jako materiálně, které je přenesené do lidských hlav, v nichž je dále přetvářeno: „Pro Hegela je proces myšlení, jež pod jménem ideje přeměňuje dokonce v samostatný subjekt, demiurgem skutečna, které představuje jen jeho vnější projev. U mne naopak není ideálně nic jiného než materiálně přenesené do lidské hlavy a v ní přetvořené.“⁵⁶ Marx tedy Hegelovi vytýká, že zanedbal rozdíl mezi metodou zkoumání a metodou explikace a že jeho dialektická metoda je metodou explikace postrádající empirický základ. Hegelovy úvahy o přírodě, lidské mysli, společnosti, umění, dějinách či náboženství potud nejsou ničím jiným než promítnutím apriorních myšlenkových konstrukcí do oblasti materiálu. Ponechme stranou otázku, zdali je Marxova interpretace správná.⁵⁷ Zmiňme jen, že výtku, kterou Marx vůči Hegelovi vznáší, je někdy chybně uváděna jako doklad toho, že „Marx se nesmiřitelně brání užívání dialektické logiky jako metody zkoumání v oblasti historie nebo společenských věd. Dialektická metoda nanejvýš představuje velmi abstraktní empirickou hypotézu o povaze sociálních změn.“⁵⁸ Toto slabé pojetí Marxovy metody, které sdílí většina analytických marxistů, je ovšem v příkrém rozporu s rozlišením empirického zkoumání a dialektické explikace, které Marx provádí a ve svých úvahách také uplatňuje.

56 Tamtéž.

57 Lze snadno doložit, že správná není. Hegel má k Aristotelovi a k Marxovi blíže, než by se na základě Marxových slov mohlo zdát. Dokladem může být např. Úvod k *Encyklopedii filosofických věd* (1830), kde je poměrně jasně řečeno, jak si Hegel představuje dělbu práce mezi empirickými vědami a filosofií, resp. mezi metodou zkoumání a metodou explikace: „Na jedné straně se empirické vědy nezastavují u vnímání jednotlivostí jevů, ale myšlením předpracovávají látku pro filosofii, neboť nacházejí obecná určení, druhy a zákony. Tak připravují onen obsah zvláštního k tomu, aby jej filosofie mohla převzít. Na druhé straně obsahují empirické vědy nutkání pro přemýšlení, aby samo postoupilo k těmto konkrétním urcům. Přejímání tohoto obsahu, v němž myšlení překonává ještě na něm ulpívající bezprostřednost a danost, je zároveň rozvíjením myšlení ze sebe samého. Protože se tak filosofie vyvíjí díky empirickým vědám, dává jejich obsahu nejpodstatnější formu svobody (*apriornosti*) myšlení a osvědčení nutnosti, místo aby ověřovala daný a zakoušený fakt, takže se tento fakt stává znázorněním a napodobením původní a úplně samostatné činnosti myšlení.“ (Hegel 1992, 52)

58 Little 1986, 113.

Kosík v návaznosti na Marxe ztotožňuje metodu zkoumání s metodami empirických věd a explikaci dává do souvislosti s ideálně-typickou rekonstrukcí pohybu obsahu. Kromě toho je přesvědčen, že při zkoumání sociální reality je vhodné doplnit empirické zkoumání dialektickou explikací. Je tomu tak z následujícího důvodu: při empirickém zkoumání se zpravidla předpokládá, že sociální entity a události, vlastnosti a fakta nejsou explanačně fundamentální, ale odvozené. Proto se redukuje na původně nesociální entity, vlastnosti a fakta. Zatímco při zkoumání přírodní reality může být redukcionismus přijatelnou explanační strategií, v případě sociální reality nás tato strategie nutí opomíjet značné množství fenoménů. Zcela přehlíží, že sociální fenomény se vyznačují relační strukturou. Tuto jejich komplexitu však nelze beze všeho vysvětlit pomocí modelu agregátu. Je naopak třeba sáhnout po alternativním modelu a po alternativní metodě. Tímto modelem je model organismu a metodou dialektická metoda explikace. Ta vychází z přesvědčení, že komplexní sociální fenomény lze vysvětlit tehdy, pokud provedeme rekonstrukci způsobu, jakým se komplexní struktura těchto fenoménů, potažmo sociální reality jako celku ustavila. Je třeba zmínit, že podobně jako u Marxe se nejedná ani o apriorní konstrukci, která by odhlížela od výsledků empiricky zaměřených věd, ani o historickou rekonstrukci rozličných forem sociální reality. Je to ideálně-typická rekonstrukce geneze vnitřní struktury sociální reality, která nemusí věrně opisovat linii faktického historického vývoje, a může nám proto poskytnout poznatky o sociální realitě, které jsou jiného druhu, nežli jsou poznatky, k nimž se dospívá např. v ekonomické historii nebo sociálních dějinách.

Metoda explikace tudíž reprezentuje antiredukcionistický přístup, který spočívá v myšlenkové či duchovní reprodukci sociální reality. Kosík se o tomto přístupu blíže vyjadřuje v pasáži, kde píše: „*Dialektika není metodou redukce, ale metodou duchovní a myšlenkové reprodukce skutečnosti*, metodou rozvinutí či explikace společenských jevů z praktické předmětné aktivity historického člověka.“⁵⁹ Uvedl jsem, že předmětem ideálně-typické rekonstrukce či myšlenkové reprodukce je určitý typ ekonomické struktury, nikoli konkrétní instance této struktury – nikoli tedy konkrétní společnosti. Jejím předmětem se tak může stát typ ekonomické struktury, který je příznačný např. pro kapitalistické nebo feudální společnosti. Ale může se jím stát také ekonomická struktura, která

59 Kosík 1966, 27.

je příznačná pro socialistické společnosti neboli pro „společnosti sovětského typu“.⁶⁰

Explicace, jejímž vzorem je organický vývoj, má za cíl myšlenkově reprodukovat sociální realitu v její komplexitě, tj. ve „všech rovinách a dimenzích“.⁶¹ Měla by ji pojednat „v jejím *nutném vnitřním* vývoji a rozvíjení“.⁶² Toto „rozvíjení věci *samé*“ přitom nesmíme zaměňovat s „rozvíjením[m] reflexe o věci“, která je vůči explicovanému obsahu vnější, a proto také nese znaky nahodilosti.⁶³ Jak vyplývá z těchto pasáží, Kosík od sebe odděluje dvě roviny: rovinu, v níž dochází k postupnému rozvíjení struktury, a rovinu, v níž jsou formulovány reflexe o této struktuře. Vnější reflexe mají statut nahodilých výpovědí, nejsou-li fundovány v tom, co je dáno v rovině explicovaného obsahu. V průběhu jeho explicace dochází k postupnému uskutečňování možností, které jsou v něm implicity přítomny. Tento model rozvíjení přitom nevychází z preformační hypotézy, jak na to ostatně upozorňoval již Hegel. Podle preformační hypotézy v sobě např. semeno reálně obsahuje celou rostlinu s jejími částmi, byť dosud v jakési miniaturní podobě.⁶⁴ Kosíkův (i Hegelův) model vývoje chápe vývoj jako rozvíjení potenci, které jsou v daném obsahu přítomny pouze ideálně, nikoli reálně. Metoda explicace tak podle Kosíka „dokazuje rozvíjení věci jako *nutnou transformaci* abstraktního v konkrétní“.⁶⁵

Předobraz ideálně-typické rekonstrukce obsahu lze spatřovat v Hegelově postupu, jež uplatňuje ve spekulativní logice při zkoumání myšlenkových forem anebo ve fenomenologii ducha při zkoumání rozličných forem vědomí. Jak známo, jediným operativním předpokladem jeho logi-

60 Ostatně někteří interpreti chápali Kosíkovu *Dialektiku konkrétního* jako filosofickou analýzu ekonomické struktury, jejímiž instancemi byly právě „společnosti sovětského typu“. (Srov. Irons 1979, 167–175; Satterwhite 1977, 5–22)

61 Kosík 1966, 25. Kosík rozlišuje tři základní modely vývoje: empiricko-evoluční, evolutivně-krizový a celostně-konkretizační. Toto rozlišení provádí v souvislosti s otázkou, zda Marxův myšlenkový vývoj vykazuje znaky kontinuity či diskontinuity. Hermeneutický kontext otázky vývoje však můžeme bez problémů ponechat stranou. Důležité jsou totiž především Kosíkovy charakteristiky jednotlivých modelů. Podle empiricko-evolučního modelu vyvíjející se entita v interakci s prostředím prohlubuje určité schopnosti, získává určité vlastnosti apod. V evolutivně-krizovém modelu jsou jednotlivé etapy vývoje entity od sebe odděleny Césarami – entita prochází radikálními proměnami. V celostně-konkretizačním modelu zas dochází k postupnému rozvíjení všech potenci dané entity. (Srov. Kosík 1966, 114–115) Posledně zmíněný model Kosík přejímá a využívá.

62 Kosík 1966, 27.

63 Tamtéž, 27.

64 Hegel 1992, 285.

65 Kosík 1966, 27.

ky je postulát, který nás vybízí, abychom odhlédli od platnosti jakékoli myšlenkové formy. Tento předpoklad může být realizován, pokud rozlišíme dvě roviny: jednak rovinu předmětu zkoumání, jednak rovinu samotného zkoumání. Postulát „bezpředpokladovosti“ se týká jen první, nikoli však druhé roviny. Vlastní zkoumání přitom spočívá rovněž v ideálně-typické rekonstrukci vývoje myšlenkových forem od té nejjednodušší (bytí) k té nejkomplexnější (idea). Tento vývoj Hegel sice často paralelizuje s dějinami filosofie, nicméně tak nečiní v lineárním pořádku. Nikde přímo neříká, že etapy vývoje čistého myšlení odpovídají chronologii dějin filosofie. Dalším předobrazem je Marxův postup. Marx si v *Kapitálu* zprvu klade otázku, co je zboží. Uvádí zde, že zboží je *prima facie* něčím zcela samozřejmým, s čím každý přichází dnes a denně do styku. Nicméně následně ukazuje, že zboží je „forma buňky“, ve které jsou „skrytě, nerozvinutě, abstraktně“ obsažena všechna základní určení kapitalistické ekonomie.⁶⁶ Zboží je abstraktní kategorií, která se konkretizuje tím způsobem, že je postupně rekonstruována její souvislost s ostatními deskriptivními kategoriemi.⁶⁷

Metoda explikace a metoda zkoumání se podle Kosíka nevyklučují, ale doplňují. Hlavním metodickým principem je přitom formální totožnost východiska a výsledku.⁶⁸ Zatímco metoda zkoumání postupuje od živé, bezprostřední a neurčité představy celku k formulaci obecných principů a k pojmům, díky nimž lze zpětně pochopit zprvu neurčitý celek, metoda explikace provádí ideálně-typickou rekonstrukci vnitřní struktury sociální reality, v níž sleduje, jak se tato struktura, počínajíc zcela abstraktním a neurčitým principem, konkretizuje. Metoda zkoumání přitom mobilizuje empirické metody a pokouší se odhalit podstatu zkoumané reality, tj. formulovat zákony a popisovat struktury věcí, naproti tomu metoda explikace je čistě myšlenkovým čili neempirickým způsobem

66 Tamtéž, 125–126.

67 Kosík shrnuje Marxův postup těmito slovy: „Od elementární formy kapitalistického bohatství a od rozboru jeho elementů [...] postupuje zkoumání k *reálnému* pohybu zboží (směna zboží) a zobrazuje kapitalismus jako systém vytvářený pohybem ‚automatického subjektu‘ (hodnoty), takže systém vcelku se jeví jako znovu a v rozsáhlejších rozměrech se reprodukcí systém vykořisťování cizí práce, tj. jako mechanismus nadvlády mrtvé práce nad živou prací, věcí nad člověkem, produktu nad producentem...“ (Kosík 1966, 125) Marx tedy nakonec dospívá ke zjištění, že zboží není triviální, smyslový předmět, ale má naopak v kapitalismu funkci „mystifikovaného a mystifikujícího subjektu, jehož reálným pohybem se vytváří kapitalistický systém“ (tamtéž).

68 Tamtéž, 25.

poznání reality. První metoda odkrývá kauzální, asymetrické relace mezi konkrétními entitami a událostmi, naopak druhá metoda pohlíží na realitu jako na komplexní systém recipročních relací a působení, přičemž se pokouší tento systém rekonstruovat, počínajíc nejelementárnější reciproční relací k té nejkomplexnější.

4

Dialektická metoda podle Kosíka není samostatnou metodou poznání, jejímž prostřednictvím by bylo možné dospět k určitým poznatkům nezávisle na uplatňování empirických metod. Pokud by tomu tak bylo, dialektická metoda by spadala vjedno s apriorním konstruováním, které spolu s Kosíkem vehementně odmítají Hegel i Marx. U Kosíka má dialektika negativní a pozitivní stránku. Jedná se o metodu kritiky a současně podání obsahu. Předmětem kritiky jsou rozmanité podoby mystifikace, jimž podléhá běžné vědomí a jež jsou fixovány a obhajovány v rozličných metafyzických konstrukcích. Zmíněné mystifikace, jak bylo řečeno, se zakládají na záměně jevu a podstaty, případně na zahlazení jejich rozdílu, a proto jsou překážkami na cestě v poznávání povahy sociální reality. Touto povahou je ekonomická struktura, která je nerozlučně spjata s činnou stránkou člověka, tj. s lidskou praxí, která je zodpovědná za produkci této struktury. Její reprodukce v myšlení neboli její podání má dvě podoby. Buď se jedná o empirické zkoumání, v němž jsou zjišťovány kauzální souvislosti mezi událostmi a změnami, jež se odehrávají v ekonomické struktuře, a událostmi a změnami, které se odehrávají v ostatních sférách společenského života. Anebo lze v abstrakci od konkrétního společenského života, resp. od konkrétní společnosti, učinit předmětem zkoumání specifický typ ekonomické struktury a provést jeho ideálně-typickou rekonstrukci. V ní lze uplatnit dialektickou metodu explikace a sledovat postupnou konstituci společenských relací. Termín „dialektika“ je tudíž Kosíkem užíván jako označení pro tento druh zkoumání, v němž se „ukazuje, jak konkrétně historický subjekt [...] *produkuje a reprodukuje společenskou skutečnost a je v ní zároveň sám historicky produkován a reprodukován*“.⁶⁹ Jejím předmětem je tudíž lidský subjekt. Přitom se zaměřuje za prvé na to, jak tento subjekt v dějinách produkuje a reprodukuje sociální realitu, a za druhé na způsob, jakým je subjekt v dějinách

produkován a reprodukován. To znamená, že se zabývá vzájemným působením mezi ekonomickou strukturou a lidskou praxí. Tak může u Kosíka dojít k prolnutí (sociální) ontologie, epistemologie a filosofické antropologie.⁷⁰

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Aristotelés (1962) *Druhé analytiky*. Přel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Cohen, G. A. (2000) *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton: Princeton University Press.
- Cvekl, J. (1964) „Diskuse o knize Karla Kosíka *Dialektika konkrétního*“. *Filosofický časopis* 12, 3, 449–450.
- Elster, J. (1986) *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gay, W. (1978) „Kosík's Concept of Dialectics“. *Philosophy & Social Criticism* 5, 416–425.
- Hegel, G. W. F. (1960) *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Hegel, G. W. F. (1986) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1992) *Malá logika*. Přel. J. Loužil. Praha: Svoboda.
- Hegel, G. W. F. (1999) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hejdánek, L. (2010) „Ontologie a pojem praxe (1964)“. In: týž, *Setkání a odstup*. Praha: OIKOYMENH, 35–63.
- Irons, R. L. (1979) „*Dialectics of the Concrete*. The Text and Its Czechoslovakian Context“. *New German Critique* 18, 167–175.
- Koch, A. F. (2006) *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Paderborn: Mentis.
- Konrad, K. (1957) „Svár obsahu a formy (1934)“. *Filosofický časopis* 5, 6, 888–900.
- Kosík, K. (1958) „Třída a reálná struktura společnosti“. *Filosofický časopis* 6, 5, 721–733.
- Kosík, K. (1965) „Člověk a filozofie“. In: J. Bodnár (ed.), *Člověk, kdo si?* Bratislava: Obzor, 40–50.
- Kosík, K. (1966) *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. Praha: Academia.

70 Za připomínky k původní verzi textu děkuji Janu Mervartovi, Jakubu Trnkovi, Václavu Tomkovi a anonymním recenzentům.

- Little, D. (1986) *The Scientific Marx*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lobkowicz, N. (1964) „*Dialectics of the Concrete*: A Study of the Problem of Man and the World by K. Kosík“. *Studies in Soviet Thought* 4, 3, 248–251.
- Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge: MIT Press.
- Marx, K. (1953) *Kapitál. Kritika politické ekonomie*. Díl I. Praha: SNPL.
- Marx, K. (1956) *Kapitál. Kritika politické ekonomie*. Díl III/2. Praha: SNPL.
- Marx, K. (1958) „Teze o Feuerbachovi“. In: K. Marx, B. Engels, *Spisy* 3. Praha: SNPL.
- Marx, K. (1963) Předmluva *Ke kritice politické ekonomie*. In: K. Marx, F. Engels, *Spisy* 13. Praha: Nakladatelství politické literatury.
- Marx, K. (1967) *Odcizení a emancipace člověka*. Praha: Mladá fronta.
- Marx, K., Engels, B. (1952) *Vybrané dopisy*. Praha: Svoboda.
- Min, A. K. (1981) „*Dialectics of the Concrete* by Karel Kosík“. *The New Scholasticism* 2, 247–254.
- Patočka, J. (2001) *Dopisy Václavu Richterovi*. Praha: OIKOYMENH.
- Pešek, J. (1966) *Dialektika dělby práce, sebestrukturace a perspektivnost člověka*. Praha: Universita Karlova.
- Průcha, M. (1966) *Kult člověka*. Praha: Svoboda.
- Ruben, D.-H. (1979) *Marxism and Materialism. A Study in Marxist Theory of Knowledge*. New Jersey: Humanities Press.
- Satterwhite, J. H. (1977) „Karel Kosík – The Philosophy of Man and the Rebirth of Culture in Czechoslovakia 1956–1968“. *Denver Quarterly* 12, 4.
- Sobotka, M. (1964) *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Praha: Nakladatelství politické literatury.
- Suchtig, W. (1979) „Marx's Theses on Feuerbach“. In: J. Mepham, D.-H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy. Vol. II. Materialism*. Sussex: The Harvester Press LTD, 5–34.
- Wolff, J. (2002) *Why Read Marx Today?* Oxford: Oxford University Press.
- Zumr, J. (1963) „Marxismus jako filosofie člověka“. *Literární noviny* 30, 5.